Doença e pecado no Flos sanctorum de 1513

Profa. Dra. Ana Maria Machado[165]

Centro de Literatura Portuguesa / Universidade de Coimbra

Resumo: A súmula que aqui apresento faz parte de uma pesquisa em curso, onde se pretendem identificar as distintas perceções e interpretações do mal físico e, a partir dos resultados obtidos, verificar se o desenvolvimento narrativo difere em função do diagnóstico da doença e se a saúde constitui uma verdadeira preocupação ou se, pelo contrário, a doença constitui apenas mais um obstáculo a desafiar a solidez da fé do homem medieval, a exemplo do sucedido com a figura bíblica de Job. Paralelamente, a investigação procede ao levantamento dos males físicos e respetivas causas próximas, remédios ou curas, no sentido de perceber que recursos precediam a taumaturgia; considera a precisão das referências às doenças, à natureza individual ou epidémica e aos sintomas; aprecia a condição social e o género do doente; analisa as condições em que o santo exerce a sua medição nos milagres de cura; verifica o tipo de discurso – súplica, promessa, oração… – ou ação – peregrinação a santuário, visita do túmulo, culto de relíquias… – que precedem ou acompanham a intervenção milagrosa; distingue entre curas individuais e coletivas; estuda as consequências da intervenção, física ou milagrosa, ou da sua ausência – agravamento, recidiva, morte; averigua as sanções à quebra de condições de cura – castigo, vingança –, por negligência ou incumprimento do compromisso; interpreta a cura física ou milagrosa e estima a sua divulgação; observa ds efeitos no culto do santo em causa: mera demonstração de transcendência ou beatificação, canonização, construção de ermidas, santuários, encomenda de missas; analisa a pedagogia hagiográfica e da retórica da exemplaridade do discurso moral.

Palvras – Chave: História da Saúde e da Doença; Legenda Áurea; Tiago de Voragine.

La enfermedad y el pecado en el Flos sanctorum 1513

Resumem: El resumen que se presenta aquí es parte de una investigación en curso, que tiene por objeto identificar las diferentes percepciones e interpretaciones del mal físico y comprobar a partir de los resultados, el desarrollo narrativo varía en función del diagnóstico de la enfermedad y la salud es una preocupación genuina o, por el contrario,

165 Professora auxiliar do Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

la enfermedad es sólo otro obstáculo para desafiar la fuerza de la fe el hombre medieval, el ejemplo de lo que ocurrió con la figura bíblica de Job. Paralelamente, prosiguen las investigaciones para el estudio de las dolencias físicas y las respectivas causas próximas, remedios o curas, se den cuenta de que los recursos son anteriores a la taumaturgia; considera que la exactitud de las referencias a las enfermedades, la naturaleza y los síntomas individuales o una epidemia; disfrutar de la condición social y el sexo del paciente; análisis de las condiciones en las que el santo ejerce su medición en los milagros de curación; comprueba el tipo de discurso - la oración, la promesa, la oración ... - o acción - peregrinación al santuario, visita la tumba, el culto de las reliquias ... - que preceder o acompañar la intervención milagrosa; distingue entre la curación individual y colectiva; estudia las consecuencias de la intervención, física o milagro, o su ausencia - agravación, la recaída, la muerte; escruta las sanciones a romper las condiciones de curado - castigo, la venganza - por negligencia o incumplimiento del compromiso; interpreta la curación física o milagro y estima su divulgación; observar los efectos en el culto del santo en cuestión: la mera afirmación de la trascendencia o la beatificación, canonización, la construcción de capillas, santuarios, masas de pedidos; analiza la pedagogía hagiográfico y la retórica de la ejemplaridad del discurso moral.

Palabras-Clave: Historia de la Salud y la Enfermedad; La leyenda de oro; James de Voragine.

Num tempo em que a doença era frequentemente confundida com a ação demoníaca ou como expressão do pecado, como consequência das faltas cometidas, como um mal necessário ou, em menor grau, como herança de um crime praticado por outrem, a *Legenda aurea*, de Tiago de Voragine, escrita pelo dominicano entre 1360-1390, bem como as inúmeras traduções vernáculas que a divulgaram[166], espelha de uma forma assistemática algumas das conceções sobre o mal físico que a longa duração expendeu: desde a Sagrada Escritura, a Tomás de Aquino, passando por Santo Agostinho e por São Gregório Magno, as vozes que mais se impuseram nesta matéria.

[166] No espaço nacional preservaram-se quatro cópias latinas que remontam aos séculos XIII a XV. Das traduções portuguesas conservaram-se um fragmento do século XV, entretanto desaparecido (Viegas, 1916) e *Ho flos Sanctorum em lingoagẽ portugues* (impresso em Lisboa, em 1513, por Hermão de Campos e Roberto Rabelo.

A súmula que aqui apresento faz parte de uma pesquisa em curso, onde se pretendem identificar as distintas perceções e interpretações do mal físico e, a partir dos resultados obtidos, verificar se o desenvolvimento narrativo difere em função do diagnóstico da doença e se a saúde constitui uma verdadeira preocupação ou se, pelo contrário, a doença constitui apenas mais um obstáculo a desafiar a solidez da fé do homem medieval, a exemplo do sucedido com a figura bíblica de Job. Paralelamente, a investigação procede ao levantamento dos males físicos e respetivas causas próximas, remédios ou curas, no sentido de perceber que recursos precediam a taumaturgia; considera a precisão das referências às doenças, à natureza individual ou epidémica e aos sintomas; aprecia a condição social e o género do doente; analisa as condições em que o santo exerce a sua medição nos milagres de cura; verifica o tipo de discurso – súplica, promessa, oração… – ou ação – peregrinação a santuário, visita do túmulo, culto de relíquias… – que precedem ou acompanham a intervenção milagrosa; distingue entre curas individuais e coletivas; estuda as consequências da intervenção, física ou milagrosa, ou da sua ausência – agravamento, recidiva, morte; averigua as sanções à quebra de condições de cura – castigo, vingança –, por negligência ou incumprimento do compromisso; interpreta a cura física ou milagrosa e estima a sua divulgação; observa ds efeitos no culto do santo em causa: mera demonstração de transcendência ou beatificação, canonização, construção de ermidas, santuários, encomenda de missas; analisa a pedagogia hagiográfica e da retórica da exemplaridade do discurso moral.

O *corpus* privilegiado é a tradução da *Legenda aurea*, intitulada *Ho flos sanctorum em linguagẽ portugues*, de 1513, um saboroso florilégio com um manancial de informação que, pela latitude cronológica dos santos que inclui, constitui uma importante amostra da medicina praticada, da relação que clérigos e leigos mantinham com a doença e também da forma como a língua portuguesa, na sequência da versão castelhana, recortava esse domínio da realidade. Na realidade, observa-se que naquela tradução, feita a partir de uma *Leyenda de los Santos* desaparecida, impressa por Paulo Hurus em 1490 ou 1492, de que dependeria também *La Leyenda de los Santos,* impressa por Juan de Burgos em 1500 (Aldaz, 2007; Sobral, 2010), a coincidência de lições entre a tradução portuguesa e o incunábulo castelhano conservado permite deduzir que o texto português segue opções que já constavam da impressão de Hurus.

Em termos de relação entre a doença e a fé e a sua expressão literária, nos capítulos comuns, as versões latina, castelhana e portuguesa não se distinguem, mas, do ponto de vista codicológico complementam-se, permitindo suprimir as lacunas umas das outras. Já na perspetiva da história da língua, o conjunto de legendas que o *Ho flos sanctorum em linguagem portugues* reúne constitui um precioso contributo para o conhecimento da língua portuguesa medieval.

Globalmente, a representação da doença no *Flos sanctorum*, ou no texto latino que indiretamente traduz, é bastante fugaz, dominando as taumaturgias das enfermidades, febres, cegueiras, genérica e sumariamente referidas. Muito pontualmente, conhecemos os sintomas, por vezes o nome do mal, e, mais escassamente, a terapia aplicada. A estranheza com que hoje se reage às prescrições médicas que aqui se lêem tem de ser enquadrada "no contexto de uma visão global do universo, em que todos os componentes são solidários por meio de afinidades ordenadas pelo Criador" (Sournia 1995: 113). E, do mesmo modo, o universo religioso que domina esta obra não a isola do modo como a medicina era entendida na época, mesmo em contexto laico, pois, como nota Jean-Charles Sournia, "o facto de a Igreja se ter tornado (quisesse ou não) a depositária do saber médico da época, iria ligar a fé à medicina durante muitos séculos" (1995: 98).

Assim, com base no *corpus* delimitado, será destacado um conjunto de tópicos, começando pela expressão de uma hermenêutica da salvação, visível na relação essencial entre o grande físico e o enfermo, e de uma peculiar relação com a doença. Neste contexto, será explorado o modo como a saúde é encarada e as consequências que daí advêm, bem como as causas, ditas ou omissas, das doenças individual e coletiva, no sentido de perceber qual o grau de especificidade com que os vários episódios são narrados ou deles é retirada uma moral.

Como é sabido, o monoteísmo cristão supõe um Deus redentor cuja encarnação resgata o homem do pecado. Ora no capítulo "Do aduento de nosso senhor" (f. ii), muito justamente o primeiro do legendário[167], o objeto da remissão é metaforizado no mal físico, pelo que se considera que a vinda de Cristo se deve à

[167] A tradução portuguesa é precedida de uma Paixão de Gerson [ii] "Aquy se começa ha payxam do eterno Principe christo. Jhesu nosso Senhor e saluador. segundo os sanctos quatro euangelistas (fs. i-ix). (Martins, 1960).

ferida e doẽça vniu*er*sal. ca sendo vniuersal a doẽça: foy cõueniẽte cousa dar vniuersal mezĩha. E por ysto diz s*an*cto agustinho q*ue* o grãde fisico veo quãdo por todo mũdo jazia a grã doença: por tãto a ygreja em as sete antiphonas q*ue* se cantã ãte de natal mostra ha diuersidade de suas doẽças: e pera cada hũa pede remedio ao fisico. Ca ãte da vĩda do filho de d*eo*s em carne humana: eramos ignorãtes e çegos e obrigados aas penas eternaes e seruos do diabo e atados por huũ maao costume de pecado: emvoltos ẽ treuas: desterrados e lãçados d*e* nossa terra. E por esta razõ auiamos mester ho doctor: redẽptor liurador: guia: alumiador e saluador. (…) E por tãto necessarea foy a vinda do saluador. porq*ue* morãdo ẽ nos outros por ffe alumiassenossa çeguidade e estãdo cõnosco ajude e remedee nossa doença. e estãdo da nossa parte ajude nossa fraq*ue*za. (*Flos sanctorum*, 1513: II-II v.)

A alegoria médica constitui, pois, um pressuposto da relação entre o homem e Deus e das respetivas condições, mas, além desta figuração, a relação que o cristão mantém com a doença, e com o sofrimento em geral, tem uma especificidade própria, o que explica a relevância que esta dimensão do mal físico tem na hagiografia.

Se, olharmos para o confronto de religiões, em termos gerais, verifica-se que, tanto no misticismo budista, como no monoteísmo ocidental medievo, morte, *proveza*, *emfermidade* e velhice causam tristeza, como se lê na *Vida de Barlaão e Josafat*[168], uma cristianização do texto búdico[169], onde o rei Avenir, adorador dos ídolos, contrapõe o hedonismo ao mal físico, tentando evitar a conversão de seu filho Josafat ao Cristianismo, a qual fora profetizada por um astrólogo[170]. A esta atitude subjaz o entendimento de que é a capacidade de lidar com o mal físico (no caso vertente, a doença) que singulariza o cristão e que o sofrimento faz parte da pedagogia para educar os homens e para os aproximar de Deus.

No quadro da hagiografia cristã que aqui me ocupa, a tematização do sofrimento físico oferece duas modalidades de ocorrências desiguais: o desejo, radical e excessivo, da doença como garante da saúde da alma, e a costumeira cura graças à fé no santo da devoção.

[168] A versão portuguesa mais antiga é do século XV, mas o texto original parece remontar ao século VII (Lanciani e Tavani, 1993: 664-665).

[169] Trata-se de uma adaptação cristã do Lálita Vistara. o tibetano, do século III; o Nidana Katha páli (século V) é mais completo nos pormenores relativos à partida de casa e à iluminação (Amstrong, 2007).

[170] Cf. *Ho flos sanctorum*…, f. LXXIII: "e cuydou antresi que faria por seu filho nom seer christaão mandou fazer huũ paaço debayxo da terra muy rico: e conçertado en que morasse o minino: e com elle muytos mançebos fremosos e conçertados. aos quaaes mandou que nem morte nẽ proueza nem emfermidade nẽ vilhiçe nomeassem: nẽ outra cousa de que podese auer tristeza: mas todas as cousas que trouxessem allegria lhe dessem e disessem porque ocupandoo em prazeres e deleytos nas cousas futuras e vĩdoyras nõ cuydasase. E quãdo acõteçesse que alguũ delles emfermasse o deixassẽ fora do paaço: e posessem outro sãao e fremoso ẽ seu logar" (sublinhado meu).

Na primeira, presente, por exemplo, em “A vida de sancta petronila virgẽ”, a necessidade do mal físico está na origem da restituição da doença por parte do santo, instigado a exteriorizar os seus méritos e a curar a santa. Além da narrativa deste episódio, a premência da doença é explicitada num breve discurso direto de intenção didática que, todavia, a tradução portuguesa, bem como a de Burgos, omitem, limitando-se a provar a capacidade milagrosa do santo:

> Sancta petronilla cuja vida cõpos sam marçello: esta foi filha de sam pedro do apostolo. a qual era muy fremosa. E estando muy doẽte de febre e estãdo huũ dia sam pedro em sua casa com todos os disçipollos, disseromlhe elles Pedro pois q*ue* tu das saude aos emfermos: porq*ue* co[nsentes] que tua filha seja emferma: e disselhes [sam] pedro agora veres se oposso fazer e disse. Petronilla leuãtate e siruenos. e assi o fez e desque hos siruio: disse sam pedro petronilla torna te ao teu lugar: e logo lhe tornou a febre como de antes: mas de hy a poucos dias deu sam pedro saude a sancta petronilla muy cõpridamente em serviço de d*eus*. (*Flos sanctorum*, 1513: XCII)

Ambas as versões omitem o início da resposta de Pedro à interpelação dos discípulos: “Quia sic ei expedit” (IACOPO da Varazze, 1998: 517), ou seja, “Porque assim convém” (Tiago de Voragine, 2004: I, 303), supondo, portanto, que, se não a curou, não foi porque não pudesse, mas sim porque ainda não convinha a Petronila ter saúde; mais tarde, “quando atingiu a perfeição no amor de Deus, ele [Pedro apóstolo] curou-a por completo (Tiago de Voragine, 2004: I, 303)[171].

Enquanto os tradutores da *Legenda aurea* omitem esta explicitação exemplar, numa obra de moral ascética do século XIV, o *Horto do Esposo*, o compilador age distintamente e, a propósito do mesmo episódio, amplifica a lição, explicitando dois importantes postulados que lhe estão subjacentes: “a saude corporal como quer que seja uũ dos bẽes da natureza nom se deve o homem gloriar em ela” e “Quando Deus dá enfirmidade a alguũ homem, posto que o servisse por cento ãnos por ela, nom lhe poderia gradecer o bem e a graça que lhe faz.” (Nunes, 2007: 164 e 169). Percebe-se, assim, a necessidade de uma constante pedagogia do mal físico e da relação que o cristão deve manter com a doença e a saúde.

Neste mesmo sentido, na “Vida de Santo Hilário bispo”, radicalizam-se os benefícios do mal físico, aqui concretizado pela morte protetora do mal moral: num episódio que as traduções não preservaram, mas que se pode ler no texto latino, santo

---

171 Cf. texto latino: “at ubi in dei amore cepit esse perfecta, eam perfecta sanauit.” (IACOPO da Varazze, 1998: 517).

Hilário, não tendo conseguido convencer a filha a renunciar ao casamento e receoso da sua queda em pecado, pediu a Deus que a recebesse junto de Si, o que veio a acontecer passado pouco tempo (Iacopo daVarazze, 1998: 147)[172].

A mudança na espiritualidade conservadora de matiz flagelante que, segundo A. Vauchez (1981: 601), ocorre na década de 70 do século XIII, parece refletir-se igualmente nas reservas dos tradutores de Quatrocentos, tal é o grau de censura com que suprimem enunciados de explicitação didática que reiteram o sentido das anedotas convocadas, ou mesmo enunciados narrativos, como o que acabou se se observar.

Na segunda modalidade, a cura merecida pela devoção ao santo, as situações são narrativamente banais: doenças e sintomas são referidos com bastante vaguidão: enfermidades, feridas, febres, hemorragias. O mais preciso que se alcança vai da gota à lepra, da surdez à cegueira (também usada em sentido metafórico), da pedra no rim à dor de estômago e aos bubões nas virilhas provocados pelas pestilências. O coração, esse, preserva a função emotiva e espiritual, enquanto a cabeça, que não dói, é o lugar da alma ou o objeto da decapitação. O desfecho destes quadros clínicos é geralmente imediato e radical: o doente solicita a cura, verbal e diretamente, com maior ou menor insistência conforme a humildade do santo, ou, em diferido, através da oração, junto ao túmulo, às relíquias, à igreja ou à terra que recebeu o sangue do martírio, podendo esta fé no santo manifestar-se ainda em visões e em sonhos.

O culto do santo tem uma contrapartida garantida, raramente matizada nos termos que constam em "Da festa de sam Miguel" arcanjo. Enquanto a *abbreviatio* ibérica se concentra nas aparições do arcanjo, o texto latino refere um caso de devoção inusitada, tanto na expectativa do doente, que admite a hipótese de puro refrigério espiritual, como na agressividade inesperada e no concretismo da mezinha que o santo prescreve:

> Ora uma febre ardentíssima, caracterizada por erupções cutâneas avermelhadas, apossou-se de um homem chamado Aquilino, a quem os médicos deram uma poção que o fez vomitar tanto que, depois, lançava fora tudo o que comia ou bebia. Quando já estava próximo da morte, pediu que o levassem aquele lugar [igreja dedicada a São Miguel], acreditando que, se lá

172 O mesmo sentido é verbalizado na "Vida de São Tomás da Cantuária", não incluída nesta versão do *Flos sanctorum*, e aqui citada a partir da edição latina de Maggioni: um devoto, contemporâneo do santo e muito seu amigo, adoeceu e foi ao túmulo de São Tomás pedir saúde; ao regressar a casa, começou a pensar se a cura obtida, favorável ao corpo, não redundaria em prejuízo da alma; voltou, então, ao sepulcro, e pediu que, se a saúde não fosse útil à sua alma, o santo lhe devolvesse a doença, o que, de facto, aconteceu (Iacopo da Varazze, 1998: 107).

fosse, ou morreria ou ficaria curado. São Miguel apareceu-lhe, dizendo-lhe que fizesse uma beberragem composta de mel, vinho e pimenta, que serviria de condimento a tudo o que comesse e assim ficaria completamente curado. Assim fez, ficando de todo bom, o que, segundo todos os critérios médicos, parecia absolutamente contrário à ciência, porque não se devia dar aos doentes coléricos remédios tão fortes e quentes. (Tiago de Voragine, 2004: II, 190)[173]

Nesta legenda, o lugar dos físicos também é peculiar, uma vez que se supõe que, a montante, prescreveram a receita e que, a jusante, os vemos a comentar criticamente a recomendação do santo. Mas, de um modo geral, as menções aos físicos são escassas e a sua enorme impotência é inversamente proporcional à taumaturgia sagrada. As operações envolviam um risco enorme e, tal como outros aspetos dos bastidores da doença, os cirurgiões também só muito pontualmente são referidos. É sabido que a distinção entre médico e cirurgião se institucionaliza lentamente a partir de finais do século XIII (Lebrun, 1995), mas esta diferenciação é estranha a textos em que os limites da medicina eram superados pela fé e em que o único físico verdadeiramente eficaz era Cristo e a sua coorte de santos.

No *Flos sanctorum*, a tónica é a notação sumária e rápida da doença. Contudo, tanto a disformidade física, quanto a descrição da sintomatologia alcançam, nalguns capítulos, uma precisão e emoção consideráveis, sem nunca abandonarem o estatuto de exceção.

Dos três trechos que pretendo agora comentar, só "A leenda dos innoçetes" se mantém relativamente fiel à minúcia latina. Considerando que tal acontece em relação ao rei Herodes, parece que o tradutor só recorre à estética do feio em se tratando de figuras inequivocamente anatematizáveis, como se o verbo que diz a disformidade fosse tão performativamente punitivo como a doença que castiga a matança das crianças:

(…) herodes q*ue* era d*e* setẽta ãnos. ho q*ua*l ouue muytas ẽfermidad*e*s q*ue* lhe deu nosso senhor polla morte dos minin*os*: febre gaffẽ e inchaço. e fedor dos pees que ho nõ podia soffrir. e os fisicos pollo guareçer meterõ no em olyo e tirarõno delle como morto. (*Flos sanctorum*, 1513: XIX v.)[174]

173 Cf. texto latino: "Cum igitur quendam nomine Aquilinum ardentossima febris rubeis coloribus mota comprehendisset, estuante poculum medici dederunt, quod euomuit adeo ut postmodum quidquid comederet uel biberet euomebat. Dum autem iam morti uicinus esset ad locum hund se duci fecit, credens se illic aut mori aut languore priuari. Cui Michael apparens dixit ut confectionem sibi ex melle, uino et pipere faceret et omnia que comederet ibi intingeret et sic plenam sanitatem reciperet. Quod cum fecisset plene liberatus est, cum tamen secundum medicine rationem contrarium esse uideatur cálida pocula colericis exhibere. " (Iacopo da Varazze, 1998: 991-992).

174 Sublinhado meu.

O texto latino acrescenta ainda as dificuldades respiratórias, os testículos roídos de vermes e os constantes gemidos[175].

A doença como castigo, genericamente atribuída a pecadores, ocorre singularmente como uma das possíveis consequências da decisão polémica de um santo, no caso, de São Gregório e da sua absolvição do imperador Trajano, ateu, depois de este ter sido condenado ao inferno. Num dos episódios mais comentados da vida do papa, relata-se que

> (…) estãdo asi sã gregorio: ouuyo hũa voz q*ue* lhe disse: outorgo te todo o q*ue* pedes: porẽde foy trajano p*er*doado das penas do inferno. mas guardate daqui auãte q*ue* me nõ rogues por nẽhuũ *con*denado em o inferno. p*er*o porq*ue* me roguaste por este escolhe de duas cousas q*ua*l q*ui*seres. A hũa he: ou q*ue* estes tres[176] dias no purgatorio: ou q*ue* ajas p*er*a semp*re* door d*e* estomago cõ outras doores. e elle disse q*ue* mais q*ue*ria elle auer aq*ue*llas enfermidades q*ue* estar tres dias no purgatorio. e dalli adiãte semp*re* sam gregorio teue. ou febre. ou gota. ou outras enfermidades. assynalladamẽte teue semp*re* door d*e* estomago: (*Flos sanctorum*, 1513: L v.-LI)

O original latino prossegue corroborando esta informação com a transcrição de uma carta de São Gregório[177] onde se amplifica, na primeira pessoa, a referência à doença acrescida da perceção do sofrimento físico, um registo invulgar na literatura medieval[178]:

> Sou esmagado pelas dores violentas da podagra e por tão grandes doenças que a minha vida se tornou para mim uma pena pesadíssima; de facto, sinto-me a enfraquecer dia-a-dia com dores, e suspiro à espera do remédio da morte. (Tiago de Voragine, 2004: I, 188)[179]

E, mais adiante, as *nuances* do sofrimento físico terrível e o desejo de morte:

> Por vezes a minha dor é lenta, outras, muito intensa, mas não tão lenta que desapareça, nem tão violenta que mate. É por isso, que eu, estando todos os

175 "Ipse autem Herodes cum iam anos LXX haberet in grauissimam egritudinem cecidit; nam febre ualida, prurigine corporis, colli continuis tormentis, pedum inflatione, uermescentibus testiculis, intolerabili fetore, cebro anhelitu et interruptis suspiriis torquebatur;" (Iacopo da Varazze, 1998: 101). Cf. tradução portuguesa: "Entretanto Herodes que já contava 70 anos, ficou gravemente doente, atormentado por muita comichão no corpo. Dores contínuas no pescoço, os pés inchados, os testículos cheios de vermes, um mau cheiro insuportável, e uma respiração muito ofegante entrecortada de gemidos." (Tiago de Voragine, 2004: I, 92).
176 "Duobus", no latim (Iacopo da Varazze, 1998: 298)
177 Cf. *Registrum apistularum*, ed. D. Norberg, CC SL 140-140 A, 1982, IX, 232 *apud* Iacopo da Varazze, 1998: XLVI. .
178 V., por exemplo, o *Martírio de Perpétua e Felicidade*, do século III (Ruiz Bueno, 1951), sendo a versão da *Legenda aurea* - "De sancto Saturnino" - e do *Flos sanctorum* – "De sancto Saturnino, Perpetua, Felicitate et aliis sociis" muito abreviadas, e a *História das minhas calamidades* (*Historia calamitatum* ou *Abælardi ad amicum suum consolatoria*), de Abelardo (1079-1142).
179 Cf. texto latino: "Vnde in quadam epistola sic loquitur dicens: "Tantis podagre tantisque molestiarum doloribus premor ut uita mea Mihi grauissima pena sit; cotidie enim in dolore deficio et mortis remedium expectando suspiro". (Iacopo da Varazze, 1998: 298).

> dias às portas da morte, sou rejeitado por ela. Deste modo, a infecção do humor maligno penetra-me cada vez mais, a ponto de a vida se me tornar um suplício e eu desejar a morte com verdadeira esperança, pois julgo-a o único remédio para os meus gemidos. (Tiago de Voragine, 2004: I, 188)[180]

Finalmente, e também exclusivo do texto latino, merece registo, pelo excesso, o retrato da monstruosidade de um miraculado junto ao túmulo de São Pedro da Ordem dos Pregadores, em Compostela, no ano da graça de 1259, bem como as comparações que suscita:

> (…) na cidade de Compostela, vivia um homem chamado Bento que tinha as pernas tão inchadas que pareciam a barriga de uma grávida, o rosto horrível por causa de um grande tumor e todo o corpo tão inchado que parecia um monstro. Quando, apoiado num pau, pedia esmola a uma matrona, ela respondeu:
>
> - Precisas mais de uma cova do que de alimento; mas segue o meu conselho e vai à casa dos Frades Pregadores, confessa os teus pecados e invoca o patrocínio de São Pedro.
>
> Quando de manhãzinha chegou a casa dos frades, a porta da igreja estava fechada; pôs-se ao lado da porta e adormeceu. E eis que apareceu um reverendo vestido com o hábito dos Pregadores, cobriu-o com uma capa e meteu-o na igreja. Ao acordar, viu que estava dentro da igreja e completamente curado. O que causou espanto e admiração a muitos, quando viram um homem que estivera quase morto tão subitamente libertado da sua monstruosidade. (Tiago de Voragine, 2004: I, 268)[181]

Neste excerto de "São Pedro, Mártir", todo o enfoque é colocado no grotesco da doença e na impressão que causa, sem que nada seja dito sobre as origens da enfermidade. Sem esta plasticidade, mas com mais dramatismo, assiste-se ao estado terminal de São Jerónimo que, moribundo, é conduzido ao juízo *post mortem* por preferir leituras clássicas às Sagradas Escrituras:

> como elle de dia leesse Tulio e Platõ de noyte cõ muy grande desejo por quanto nõ lhe prazia o stilo e fallar mal cõposto nos liuros dos profetas, a çerca da metade da quoresma foy de huũ tam supito e ardente febre arrebatado que ja teendo o corpo todo frio p*er*a morrer a queẽtura natural no coraçõ soo huũ

180 Cf. texto latino: "Dolor meus interdum mihi lentus est, interdum nimius, sed neque ita lentus ut recedat neque ita nimius ut interficiat. Vnde fit ut, qui cotidie in morte sum, repelar a morte. Sica utem me infectio noxii humoris imbibit ut uiuere mehi pena site t mortem desideranter expectem quam gemitibus meis solam credo esse remedium" (Iacopo da Varazze, 1998: 298). (Iacopo da Varazze, 1998: 298).

181 Cf. texto latino: "(…) in ciuitate Compostella fuit quidam uir nomine Benedictus qui tibias inflatas habebat in modum utrium. Uentrem tumentem instar pregnantis, faciem pre ninio tumore horribilem, totumque corpus inflatum ita ut monstrum aliquod uideretur. Hic cum a quadam matrona uix super baculum se sustentans elemosinam peteret, illa respondit: «Magis fossa quam cibo aliquo indigeres, sed meo consilio acquiesce et ad domum fratrum predicatorum pergens et peccata tua confitens beati Petri patrocinia inuocato". Ille autem cum mane ad domum fratrum uenisset et ostium ecclesie clausum esset, secus portam se posuit et dormiuit. Et ecce quidam reuerendus in habitu predicatorum eidem apparuit et cappa ipsum cooperiens eum in ecclesiam introduxit. Ille euigilans et intus in ecclesia se reperit et perfecte se sanatum inuenit. Quod multis admirationem intulit et stuporem, cum uiderent hominem pene mortuum tam súbito libertaum." (Iacopo da Varazze, 1998: 437-438).

pouco se pareçia. E assi como lhe aparellassem ja as enxequias subitamẽte foy leuado a audiençia do muyto alto juyz. (*Flos sanctorum*, 1513: CCI)

A equação morte súbita – má morte (Ariès: 1989 19-30) representa-se aqui em modo de alerta castigador de um pecado individual reportado à frequência da literatura antiga, logo, pagã. A identificação da causa moral da doença que aqui se observa constitui um aviso para as causas ocultas que poderão estar subjacentes a doenças súbitas cuja ocorrência ultrapassa as enfermidades com razões biológicas e que, por isso, desafiam a compreensão dos que rodeiam o enfermo. Quando não há identificação de razões morais, pode supor-se alguma libertação face à tradicional conceção retributiva veiculada pelos amigos de Job. Assim, a ausência de justificativa para a doença poderá atenuar o sentimento de culpa e, tacitamente, conferir uma certa margem à providência divina, um sentido igualmente atuante na Idade Média.

Por seu lada, com a doença coletiva e as várias pestilências que vitimam lugares inteiros, as causas são igualmente coletivas. Assim, a litania maior ("Por q*ue* se fazem as ladaynhas"), por exemplo, foi composta para debelar uma peste causada pelos excessos dos homens:

> por razõ de hũa enfermidade muy grande q*ue* hy aconteçeo: ca os romãos jejuũando hũa coresma. e comũgando em dia de pascoa: e despois comendo e bebendo e jugando e fazẽdo luxuria e outros pecados muytos enuioulhes d*eu*s hũa grande enfermidade q*ue* he chamada emchimẽto de ingre. E era esta pestilença tam cruel q*ue* estado os homẽs em a carreyra e em a mesa. E trabalhãdo e falando morirõ subpitamẽte em maneira q*ue* segundo dizem espirãdo se moriam: onde q*ua*ndo alguũ espiriua e o ouuia outro dizia-lhe d*eu*s te ajude: e este costume he agora antre os homẽs. Outrosy achamos q*ue* q*ua*ndo alguũ buçijaua logo moria: mais quãdi alguũ buçijaua logo se bẽzia: e este costume he agora. (Flos sanctorum, 1513: LXXXVI)[182].

Enquanto a litania menor ("Por q*ue* se fazem as ladaynhas") respondeu à mortandade causada pela entrada dos diabos

> nos lobos: e em outras bestas polos pecados dos homẽs. E nõ somente polos caminhos mas na cidade onde quer que podiam comiam os meninos e as meninas. E os velhos e outros quaes quer homẽs e molheres. E acõteçendo esta tribulaçõ assi cada dia: o bispo fez jejũar três dias: e

[182] V., em."De sam Miguel arcanjo" , a menção à violência do combate à peste inguinal ("A terceira apariçõ foy em roma em tẽpo de sam gregorio estabeleçẽdo as ladaynhas mayores por enfermidade [latim: "pestem inguinariam" (Iacopo da Varazze, 1998: 989; tradução portuguesa: "peste das ínguas" (Riago de Voragine, 2004: 189)] q*ue* auiã todos. e rogãdo a d*eu*s por saude do pouoo cõ grãde deuoçõ vio sobre o castello q*ue* diziã os antiigos a relembrãça de adriã o anjo de d*eu*s q*ue* alimpaua hũ cutello sangoẽto e meteo na baynha e em aq*ue*llo entẽdeo sam gregorio q*ue* d*eu*s ouuira sua oraçõ: e logo fez hy hũa ygreja a hõrra dos anjos: e agora chamã aaq*ue*lle castello: castello de santãgel.", *Flos sanctorum*, 1513: CXLV), a mesma referida na primeitra Litania.

estabeleçeo esta ladaynha: e de hy a diante nõ sentirõ pestilẽça. (Flos sanctorum, 1513: LXXXVI)

A dimensão avassaladora das epidemias não se compadecia com explicações naturais, pelo que, ampliando a equivalência da doença ao pecado individual, se forja um pecado coletivo que a peste vem castigar, podendo a devoção, igualmente coletiva, desempenhar uma função redentora.

Esta breve rememoração da relação entre a doença e o pecado mostra como, num tempo em que fé e esperança no redentor dominavam as mentalidades, os doentes confiavam num Deus absoluto e, por sua intercessão, podiam beneficiar da salvação física. Ainda que a doença pudesse ter sido causada por uma falha moral, a misericórdia de Deus e dos santos, seus émulos, fazia parte do quotidiano tal como nos é representado no legendário dominicano. Outros pecadores eram punidos de imediato, sendo objeto de um qualquer mal físico, e podendo, em escassos casos, vir a receber o perdão[183]. Em matéria de doença, quando o mal é punitivo, a causa da enfermidade fica sempre esclarecida. Já quando a doença se destina a suscitar o poder de um santo ou a provar a devoção do enfermo, a terapia de males como febres, inchaços, pestes, dores, erupções dérmicas, etc., só é bem sucedida quando prescrita pelo santo. Os efeitos taumatúrgicos de unguentos, óleos ou mezinhas defluem do seu poder. De facto, no legendário dominicano, mais do que relatar a situação clínica dos doentes, importa sobretudo revelar o poder salvífico dos santos intercessores e, frequentemente, as causas morais da doença.

Sendo o fito destas legendas a salvação das almas, o simples facto de os enfermos terem sido curadas milagrosamente demonstra tanto a bondade do beneficiado, como a generosidade e poder do santo. No âmbito de uma pedagogia da salvação, as doenças superadas pela taumaturgia sagrada mais não são do que instrumento para a sua glorificação e para a comoção admirada do auditório, sem que, por isso, estejam isentas de valor documental. Lamentavelmente, a atitude resumidora e moralista que as traduções vernáculas assumem, omitindo pormenores mais realistas e, porventura, sórdidos, bem como atitudes mais radicais, neutralizam a autenticidade de vivências como a expressa na carta em que Gregório Magno implora a morte por excesso de sofrimento. Ainda assim,

183 V. a descrição da relação entre culpados e castigados em Bourreau, 1984.

nesta redução do binómio causa-efeito, preserva-se a doutrina essencial que presidiu à aceitação do mal físico.

Referências:

ALDAZ, José Aragüés.“El Flos Sanctorum con sus ethimologías. La Compilación B, el incunable y la Leyenda de los santos: deudas, herencias, filiaciones”. In **Actas del XI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval** (León, 20-24 de septiembre de 2005). Ed. A. López Castro y L. Cuesta Torre. Universidad de León. Vol. I: 197-215, 2007

ARIÈS, Philippe. **Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média**. Paris: Teorema. 2.ª ed, 1989.

ARMSTRONG, Karen. **Buda**. Lisboa: Temas e Debates, 2007.

BOUREAU, Alain. *La «***Légende Dorée». Le système narratif de Jacques Voragine**. Paris: Cerf, 1984.

IACOPO da Varazze. **Legenda Aurea**. Edizione crítica a cura di Giovanni Paolo Maggione. 2 vols., 2ª ed. rivista dall'autore. Firenze : Sismel : Edizioni del Galluzzo, 1998.

LEBRUN, François. “Os cirurgiões-barbeiros”. In Jacques Le Goff. **As doenças têm história**, 2ª ed., Lisboa: Terramar. 299-304, 1995.

MARTINS, Mário. “O original em castelhano do *Flos Sanctorum* de 1513. **Brotéria**, LXXI (1960): 590, S.J.

NUNES, Irene Freire (ed. crít.). **Horto do esposo**. Coordenação de Helder Godinho. Lisboa: Colibri, 2007.

RUIZ BUENO, Daniel (ed). **Actas de los Martires**. Texto bilingüe. Introducciones, notas y versión española. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.

SOBRAL, Cristina Maria Matias. “Um manuscrito português da Tradição B dos legendários ibéricos”. In **Actas del XIII Congreso Internacional Asociación Hispánica**

de Literatura Medieval. Dir de José Manuel Fradeja Rueda. Valladolid: Asociación Hispánica de Literatura Medieval: 1681-1696, 2010.

TIAGO de Voragine. **Legenda Áurea**. Apres. José Saraiva Martins; intr. Aníbal Pinto de Castro. Porto: Ed. Civilização. 2 vols, 2004.

VAUCHEZ, André. **La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et des documents hagiographiques**. Rome: Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1981.